

権力と文明 – 聖徳太子の市民宗教

Power and Civilization: The Civil Religion of Shotoku Taishi

奥田 和彦

Kazuhiko OKUDA

“Bellah...was a specialist on Japan, on comparative religion, and on large-scale social change...I had long been impressed with his breadth of learning and, something not entirely common in the social sciences, his moral seriousness” (C. Geertz, 1995: 124)。

“Shotoku Taishi (573-621), prince-regent under the Empress Suiko, is perhaps, an archetype of the Japanese intellectual” (R.N. Bellah, 2003: 150)。

はじめに

ロバートN. ベラーは米国の著名な社会学者であり、日本研究者としては彼の学位論文をまとめた『徳川時代の宗教』（1957；邦訳1996年）、その増補版『日本近代化と宗教倫理』（1961；邦訳1966年）の出版を皮切りに、日本文化の一連の論稿と解釈は国内外で注目を集めてきた（近著に*Imagining Japan*, 2003）。1970年（改訂版1991年）に出版した*Beyond Belief*（『信条を越えて』）は、宗教と社会の「相互作用」を中国、日本、中東、合衆国などの具

体的文脈の中で、それぞれの近代化の文化的意味について興味ある解釈を提示している。この著作は彼の宗教社会学の理論的基盤である「宗教的進化」論も含まれており「現代の古典」と評価されている。その間ベラーは「アメリカの市民宗教」の表題の論文を発表し大きな反響を呼ぶことになるが、彼の主張するところは、従来の宗教理解には「宗教の積極的制度化」の観点と分析が欠如しているとし、アメリカ建国以来の伝統には「市民宗教」が存在すると例証するのである（拙稿、2015）。その後、ベラーたちは他諸国の市民宗教との比較対照を試み、その概念と適用の妥当性を検証する。ベラー自身は日本との比較対照において、市民宗教の原型を造った聖徳太子の思想を検討するのである（後述）。太古の日本にも西洋の歴史にも国家（世俗の権力）と宗教（それを超越する権威）のそれぞれ潜在的に対立する主張は繰り返し現出するのである。この潜在的対立が重なり合う領域を社会学者は「正当性の問題」として位置付ける。以下、そのテーマをベラーの論述に沿って概観してみよう。

I. 権力と文明の間

どの国家においても、権力と文明の間に生じる問題は絶えることなく繰り返し現れてくる。例えば、権力（政治）と文明の源泉である宗教は、不安気味にお互いに対してある立場を採るのが常である。国家は明らかに、人間行為の最も広範な領域に渡って究極の事柄を取り扱ってきた。そして、国家の政治的権力は、国内の逸脱者および国外の敵対者たち双方に関わりながら、人間の生死を決する権利を保有し実践してきた。他方、宗教は、宗教が世俗的諸権力すべてを超越している権威から由来しているのだと主張してきた。この潜在的に対立する主張の衝突の可能性は常に存在する。とはいえ、それは必ずしも不変的ではない。政治は様々な場所や時代において諸処の事柄を処理する「実用的な術」以上

のものではなく、宗教は「精神的」事柄にその活動を限定する。つまり宗教と政治は、単にそれぞれ独自の範囲に関わる二つの異なる実践を行ってきたともいえる (Bellah, 1980: vii-viii)。

宗教社会学者は従来から、宗教と政治の二つが重なり合う潜在的対立の領域を「正当性の問題」として提起し分析してきた。それは現存の政治的権力は道徳的で正しいかどうか、あるいは政治的権力はより高次の宗教的義務を侵害しているのではないか、などの問題を提起する。そして、歴史的にほとんどの国家はその起源、またそのプロセスにおいて、政治権力と文明（宗教）の間の潜在的緊張を緩和し、一定の政治社会秩序を構築、維持しようとする。つまり、権力と文明の潜在的緊張関係を取り扱うために宗教の内包する価値観や意味を政治的に合理化し制度化してきたのも事実である。この制度化、具体化した宗教の形態をベラーは「市民宗教」（ルソーの造語）と呼び、アメリカと日本のその事例を「近代のモデル」と「古代のモデル」として比較対照し、その内実を明らかにするのである。ここで留意したいのは、ベラーがその「宗教的進化」論で想定した図式は、彼の宗教理論と宗教の比較研究を連結する「自然な繋ぎ目を提供している」という点である (Bellah, 1970: 16; 葛西・小林訳：102-3；拙稿：2014)。

そこでベラーは「宗教的進化」を五つの段階（原始的、古代的、歴史的、近代的、現代的）に分類し、分析カテゴリーとして宗教的象徴体系、宗教的行為、宗教的組織、そして、その社会的意義を歴史的に解釈する。第一段階の原始宗教の社会においては、政治権力と宗教はほとんど分化（差異化）していない状態にあるので「正当性の問題」は生じ難いといえる。原始社会ではまだ、上位者は一般庶民よりも聖なる力を保有していると崇められているので、上位者の集合的意思決定（政治）の影響力については通常、不問にされる。このような社会にはまだ階層制 (hierarchy) は十分に発達していないし、「宗教的なもの」と「政治的なもの

の」が共存しているのである。それが古代社会（紀元前二世紀の青銅期の古い世界の君主制）では、政治権力が高度に発達し集権化した。国家の構造は、少なくとも部分的に独立した血族関係で構成され、また階位的な宗教の「専門家」も出現したのである。この段階では「聖なる王」と同一される単一の支配者に対して、政治的および宗教的配慮に焦点が当てられるのが特徴的である。そのような社会ではしばしば、聖なる王に服従することは「宇宙の秩序」の領域に入ることを意味し、政治的ライバルは「宇宙のカオス」の悪魔的諸力と同一視される (Bellah, 1980: viii)。

紀元一千年には政治的権力と宗教的權威の「融合」が見られたが、「歴史的諸宗教」がギリシャ、イスラエル、インド、中国、中近東、日本に出現する段階においては、その融合に亀裂が生じ、解き放たれてきた。そして、その状態はそのまま人間の歴史に永久的可能性として残ったのである。政敵を聖なる秩序の源泉から切り離そうと考えたのは、エジプト王（ファラオ）や周王朝の皇帝だけではなかった。キリスト教徒たちは世界をキリスト教国（教界）と悪魔の信仰者たち（異教徒）とに分割する。ムスリムたちは世界を「イスラームの家」とムスリムの政治的権力の及ばないすべての領域である「戦争の家」に分割するなどである。アメリカ人たちは世界を「自由世界」と共産主義者に分割する傾向、共産主義者たちはそれを逆にする傾向などである。同じように、聖なる王の諸要素は強力な政治指導者たちの周りに発展する「神格化」の傾向も見られた。例えば、全体主義社会ではヒトラー、スターリン、毛沢東の事例のように、その傾向は顕著に見られたのである。また、民主制社会ではその傾向は、アメリカ史においてA. リンカーンやJ.F. ケネディの事例に見られるのである (*ibid.*: ix)。

世界宗教史上における「歴史的宗教」の出現(1000B.C.-1000A.D.)は、原始や古代宗教の諸傾向を完全には払拭していないけれ

ども、宗教的なものと政治的なものの新しい分化（差異化）を著しく示している。古代社会の一般庶民は「聖なる王」を媒介して神聖なるものに接するものの、歴史的宗教が出現してからというもの、政治的権力によっては媒介されない聖なるものに対する直接の関係が存するのである。この新しい状況は神聖・王位の象徴化のラジカルで新たな方向づけを通してたびたび表現されたのである。例えば、孔子は一つの小国の二流の官司であったが、晩年彼は、中国全土の「冠なき王」と宣言された。プラトンは彼の著した『国家』で「哲人王」が支配者であるべきだが実際にはそうはならないという皮肉な描写をしている。イエス＝キリストの場合は、彼の王位は「十字架」であり王冠は「いばら」であるというように、皮肉が悲劇に転じるのである。これらの宗教的象徴化は、政治的権力と究極の意味の関係が従来考えられなかった、より解決し難い問題の所在を示しているのである（*ibid.*: ix-x）。

この宗教的意味の新しい象徴化は、原理的に国家から独立した宗教的権威の構造の出現と関連している。キリスト教の教会や仏教のサンガ（出家者の集団）はその明白な例である。そのように明白に分化した宗教的構造が出現しない状況は、儒教や、まったく異なる仕方でユダヤ人およびムスリムに見られる特徴である。そこではもし政治的権威が超越的倫理に適合していない場合（経験的にそれが通常といえるが）、その権威は「不法」であると強く感じられるのである。明白に分化していない宗教的構造が存しているか否かは別にしても、歴史的宗教の段階に在る社会では宗教的真理の代表者たちと政治的権力の間に「鋭い緊張」が顕在化するもので、この緊張は時折、長期の権力闘争を引き起こす。例えば、中世のローマ法王と皇帝、唐王朝の宮廷と仏教や道教の間、また今日のイランのようにマラ（イスラームの学者）と政治家との間に見られる緊張関係の事例である（*ibid.*: x）。

「歴史的」社会におけるこれらの対立的状況に対する最も安定

的な解決策は、政治的権力と宗教的権威の分業である。宗教的権威は自らの領域の支配的な立場を承認される代わりに、国家の正統性を承認する。そのような状況下では、国家は社会の平穏を保つ心の支えを教会に期待し、教会は国家に対して少なくとも最小限の倫理的諸規範に適合するよう期待するのである。また、例えば両者が最も調和的な状況下にある時でさえ、「仏僧は王には屈服しない」という仏教の教理を維持している (*ibid.*)。とはいえ、激しい闘争期には分業は断たれて、政治的権力は古代の元型 (*archetypes*) に立ち戻ったりする。イスラエルの王のように、ヤワウエ (イスラエルの神) の名において預言者たちが公然と王を非難する時でさえ、王は神により指名された自らの存在を主張する。中国の皇帝は自らが天子であるとして、批判的儒者を前にしてそれを思い起こさせる。イランのシャー (国王) は、古代のペルシャの王位の象徴に転じて、多少不明瞭な仕方では自らはマラではないが神の「エージェント」であると暗示する (*ibid.*: 10-12)。

他方、宗教的権威が国家と対立する時は、前者自らの政治的権力を主張することになる。中世初期のローマ法王がすべての世俗的政治権力に対して、自らが超国際国家の首長であると主張するに近いような態度を見せる。米国のモルモン教の指導者B. ヤング (Young) は彼自身の「教会国家」の指導者として信者たちと荒野に入り込み、ユタ州に「ソルト・レーク・シティ」を創立 (1849) した。A. ホメイニ (Khomeini) は、結果的にはイランの権威者として君臨した。イランの例が示唆するように、宗教的権威と政治的権力との対立は、現代世界から姿を消したのではない (*ibid.*: x-xi)。ベラーは宗教と政治の間の「正当性の問題」を歴史・比較的に見てきたが、他方、その問題の解決策として国家の指導者たちは宗教思想と政治思想を融合させ制度化して市民宗教なるものを構成したのだと論じてきた。上記でベラーは宗教と政治の関係を歴史概略的に見てきたが、市民宗教の制度化は宗教

の政治的合理化への関係性、より具体的には「国家の宗教的正当化」の問題に焦点を当てたものである (ibid.: 5)。ベラーは、日本における宗教の政治的合理化の特徴についてはその *Tokugawa Religion* (1957) で次のように述べていた。「宗教の政治的合理化への関係は、日本の歴史では密接である。われわれは、徳川時代以前の歴史的発展の、二、三の重要な事実を描き得るが、それには何程かかかる歴史的背景をみておかねばならない。徳川時代では、武士道、国学派、水戸学派はじめ、広くおこなわれたいくつかの運動の傾向は、特に興味がある」と述べ、宗教の政治・経済的合理化の内実を明らかにした。本書では宗教と政治の関係、宗教の政治的合理化の分析のみならず宗教と経済の関係を宗教思想の経済倫理、運動と組織、特に石田梅巖の心学と組織、運動およびその意義などを記述分析している (増補版、堀一郎・池田昭共訳『日本近代化と宗教倫理』)。

II. アメリカの市民宗教

1967年、ハーヴァード大学刊行の高名な学術誌『ダイダロス』(Daedalus) に彼が依頼され寄稿した論文、「アメリカの市民宗教」は大きな反響を呼び、また一般読者や有識者から賞賛と批判も浴びた。⁽¹⁾ 批判の一部には論文自体の論争的な性質にあるとベラーは見る。一九世紀初頭からアメリカ社会では保守派の宗教・政治団体がキリスト教は事実、国民的宗教であると主張し始め、1950年代には「イエス＝キリストの主権」を憲法修正によって明確に承認すべきであると主張してきた。他方、保守派集団のその主張に反対する「政教分離の原則」を擁護する側からは、国家は本来的に宗教とは全く関係はないと主張する。また、この問題の穏健派は、アメリカ国家は元来、宗教集団に対して容認、支持的態度 (例えば、免税措置など) で宗教に対して好意的態度を示してきた。しかし、彼ら双方の主張には「宗教の積極的制度化」

の観点と分析が欠如しているとベラーは主張する。キリスト教は国民的信条であり、他方、教会やシナゴグは「アメリカ人の生活様式」の一般化した宗教だけを祝うというが、アメリカには教会と並んで、しかも教会から明らかに分化して入念に制度化された「市民宗教」が存在している、とベラーは主張するのである。上述の論文でベラーは、ケネディ大統領就任演説（1961年1月20日）を言説分析しながらアメリカの市民宗教の存在を例証している。以下、ケネディのスピーチを引用してベラーの論述を見ることにする。

「今日、われわれは政党の勝利ではなく、終わりと同時に始まりを象徴し、再生と同時に変化を意味する自由の賞賛を祝っている。私は、われわれの祖先が一世紀と三・四半期前に規定した同じ厳粛な誓約をあなたと全能の神の前で誓うのである」。

「世界はいま非常に違っている。死を免れえない人間が貧困および人命のあらゆる形態を廃する力を保持しているからだ。とはいえ、われわれの祖先たちが奮闘した同じ革命的信条は、世界中でまだ論争中である。その信条とは人間の諸権利は、国家の寛大な行為からではなく神の手から来るものという信条である」。

「最後に、あなた達がアメリカ市民または世界の市民であれ、あなた達に要請する同じ高い水準の力と犠牲をわれわれに問うてほしい。われわれの唯一確かな報奨をわれわれの良心で、われわれの行動の最終の審判の歴史で、創造主の祝福と助けを請いながら、しかし、この地上において神の仕事は真にわれわれ自身の仕事でなければならぬと知りつつ、われわれの愛する国と一緒に導こうではありませんか」(Bellah, 2006: 226)。

ベラーはまず、上記のケネディの短いスピーチの中で三か所、神の名を挙げていることに着目する。もし彼がなぜ神の名を挙げ、彼のそうした仕方、そして、この三度の言及で何を意味したかを理解することができれば、われわれはアメリカの市民宗教について多くを知ることになるだろう。しかし、これは簡単でも分かり切った仕事でもない。アメリカの宗教研究者たちは、それらの引用部分の解釈について大きく異なるだろう。この点のいくつかの議論を見ると次のようである。(1) アメリカは非常に世俗化した社会なので引用部分は宗教の役割とは本質的に無関係である。(2) 神への言及はただの儀式的意義にすぎない。それは宗教とは何の関係もなく、本当に重要な案件の議論に入る前に、あまり啓蒙されていない社会の成員たちを和らげるための感傷的な会釈にすぎない。また、(3) 皮肉な評者は、アメリカの大統領は神の名を挙げなければ票を失うからだと言うかもしれない(*ibid.*)。ベラーはそこで神についての三つの言及の位置づけを考える。それは演説の最初の二つの段落と結びの段落に置かれており、したがって演説はある種の枠組みを準備しておいて、演説の中間部分を形成するより具体的な諸見を述べるのである。ベラーによると、この特定の演説以外にも、アメリカの大統領が厳粛な行事における宣言の中にほとんど必ず同じような神への言及を見出すことができる。そうであるならば、われわれはこの神への言及の位置づけをどう解釈すればいいのだろうか。われわれはさまざまな社会において儀式やセレモニーの機能について十分知っているもので、それはただの儀式で重要なものでないと退けることには懐疑的にならざるを得ない。厳粛な機会に人が何を話しているかは額面通りに採る必要はなく、それは日常生活では明白にしていなくて深く座っている価値観や義務観を表明していることがしばしばである。ケネディ大統領が就任演説の中で神の言及の特別な位置づけは、アメリカの生活において宗教のむしろ重要、また重大な何

かを「現わして」(reveal)いるのではないだろうか、とベラーは問う。

他方、ケネディが神に言及した仕方は、今日の宗教の主な痕跡を現わしているのにすぎないと次のように反論するかもしれない。つまり、彼はある特定の宗教について言及していないし、イエス＝キリストやモーゼについても言及していない。確かにカトリック教会にも言及していない。となれば、彼は神の概念についてだけ言及し、神という語はほとんどのアメリカ人が受け入れ、多様な事柄を多様な人々に意味するのではほとんど空虚な記号である。アメリカにおいて宗教はいいものだとは漠然と考えられており、それについてほとんど関心を持たないので、その中味は何であれ失われたものだということなのか。アイゼンハワー元大統領がアメリカの宗教と政治の関係について「アメリカの政治体制は熱心な宗教的信条の上に基礎づけられていなければ意味をなさないのであり、私はその信仰が何であっても気にしない」といったそうだが、それはどの真の宗教でも完全に否定しているのだろうか。この問いかけは追及する価値がある。この問題はどのようにして市民宗教が一方で政治社会に関連し、他方、私的宗教組織に関連しているのかという問題を提起しているからだ、とベラーは考える (*ibid.*: 227)。

ケネディ大統領はキリスト教徒であり、とりわけカトリック教信者であった。だから彼の神についての一般的な言及は、彼にはある特定の宗教参加が欠如していることを意味してはいない。ではなぜ彼は、イエス＝キリストが世界の神であるという趣を彼の所見に含まなかったのか、それにカトリック教会についてもなんら述べていないのか。彼がそれらを言及しなかった理由は、それらは彼自身の「私的な宗教的信条」であって、彼自身の特定の教会の事柄でもないし、彼の「公的任務」に直接関連のない事柄であるからだ、とベラーは説明する (*ibid.*: 228)。異なる宗教的意

見を持つ人々、異なる教会や宗派に参加している人々は、等しく資格を有する政治への参加者である。「政教分離の原則」は、宗教の信条と集会の自由を保証しているが、同時に明瞭に私的領域と考える宗教的領域と政治・公的領域から分離するという意味である。その原則からすれば、どうして大統領が神のことは使うことが正当化されるのだろうかという疑問も出る。その答えは、政教分離とは公的・政治的領域の宗教的次元を否定していないということである。つまり、個人の宗教的信条、信仰や集会は厳密に私的な事柄とはいえ、それは同時に多くのアメリカ人たちが宗教的志向 (religious orientation) としてある共通の諸要素を共有しているからである。ベラーによると、その宗教的志向は政治的領域を含めてアメリカの政治的諸制度の発展に重要な役割を演じてきたのであり、アメリカ人の生活全体の構造に対してある宗教的次元をいまも供給しているのである。市民宗教（あるいは「宗教的次元」）は、それ自体の重要性と誠実性を含有しており、他のいかなる宗教を理解する際と同じ関心を要する。アメリカ社会でこの点が不明瞭になっている部分的理由は、宗教は個人が一回ずつ、唯一の集合体の構成員を意味するという西洋独特の宗教概念に拠るものである。東南アジアや東アジアでは当然だと思われるように、社会のそれぞれの集団はある宗教的次元を内含しているという「デュルケムの概念」は、アメリカ人には異質に見られている。しかし、その先入見がアメリカ社会においてその宗教的次元の存在を見えなくしているのだ、とベラーは指摘する。

大統領の就任式は、この宗教において一つの重要な出来事である。それは、他の事の中で際立って、最も高い政治的権威の正統性を支持しているのである。そこでケネディが実際何を言ったかを念入りに見れば、以下のことが言えるだろう。最初に彼は「私はわれわれの祖先が一世紀と三・四世紀前に規定した同じ厳粛な誓約をあなたと全能の神の前で誓うのである」というこの誓約

は、憲法を擁護する義務の承諾を含めて公職の誓約を意味する。彼はアメリカ市民と神の前で誓うので憲法を越えて、よって大統領の義務を市民のみならず神に対しても誓っているのである。アメリカの政治理論では主権は勿論市民に基づいているが、アメリカ市民は暗黙に、時には明白に究極の主権は神にあると考えている。これが「われわれは神を信ず」(In God we trust)と同時に忠誠の誓いという文言の前に「神の下に」(under God)というモットーの意味である。しかし、主権が神に属するといっても、何かがどう違うのかという問いにベラーは次のように答える。つまり、市民の意思は多数票の内に表現され政治権威の運営上の源として慎重に制度化されているが、その究極の価値は奪われている。市民の意思は、それ自体は正しいとか悪いとかの基準ではない。そこにはより高い基準が存在し、それによって判断され得るのだ。つまり市民が間違っているかもしれないのだ。大統領の義務はより高い基準まで延長しているのだ、とベラーは主張するのである。「人間の諸権利は国家の寛大な行為からではなく神の手から来る」とケネディが云う時、彼はこの点を再び強調している。もし国家がある専制君主の意思の表現であれ、人々のそれであれ、人間の諸権利はどの政治体制よりもはるかに基本的なものであり、革命的テコ重点としてどの国家構造でも根本的に変革し得るのである。これがアメリカの革命的意義を再主張する論拠である。そして、ケネディが認識していたように、政治生活の宗教的次元は、どの政治的絶対主義でも非合法化する人間の諸権利の基礎を規定するのみならず、また政治プロセスに対して超越的目標を規定しているのである。この点は、ケネディの最後の言葉が示唆しているように、「この地上において神の仕事は真にわれわれ自身の仕事でなければならない」という所以である。

ケネディ演説全体は、アメリカの市民宗教の伝統に深く横たわるテーマのより最近の声明にすぎない。つまり、それは地上にお

ける神の意志を集団および個人双方の責務として成し遂げることを表明している (*ibid.*: 229)。この表明の意味はアメリカを建国した人々を動機づける精神であったし、またそれ以来すべての世代に存在してきた。この非常に活動的、非瞑想的で重要な宗教的責務の概念（歴史的にはプロテスタントの立場と関連する）が初めてカトリックの大統領の最初の主要な声明にはっきりと述べられていることは、それがいかにアメリカ人の態度の中に深く確立しているかを示している。さらに重要なのは、アメリカの市民宗教の伝統は「国民的自己崇拜」の形態ではなく、国民を従属させ、判断の基準であるべき「超越的倫理の諸原則」についてベラーが考えている点である。評論家が好むと好まざるとに関わらず、すべての国民や人々はある形態の宗教的自己理解に達する。それを単に不可避であると公然と非難するのではなく、市民宗教的伝統の内に常に現前する国民的自己崇拜の危険を無効にするような決定的な諸原則を追及することがより責任あることだ、とベラーは考えるからである。「アメリカの市民宗教」の論文はヴェトナム戦争について国民的論争が沸騰している最中に寄稿されたもので、彼はアメリカの伝統の源泉には当時の諸問題に対して「批判的・建設的観点」を提供しうるだろうと意図していたのであった。

のち彼が著した *The Broken Covenant*, 1975（邦訳『破られた契約』）では、アメリカの建国時に聖書的宗教と共和制理念が融合してそれが合衆国憲法と契約を結ぶことでアメリカの市民宗教が形成され、また、それがアメリカ史の三つの試練、すなわち、建国期（十八世紀）および「南北戦争」（十九世紀）に果たした役割などを歴史的に検証している。そして二〇世紀に入りアメリカが成し遂げた巨大な経済力・産業力がその「技術的理性」に偏重したがために自然環境の破壊、政治的腐敗、また功利主義・平等主義的個人主義の支配的な広がりによってアメリカ人のアイデンティティ（自己確認）の問題も問われている。「第三の試練」に直面す

るアメリカの政治社会においてベラーは、市民宗教の伝統がそれらの挑戦に対してどのように応答できるか内省的に再検討している。その際求められるのは、「伝統の想像的解釈」である。

ベラーはルソーの市民宗教の概念（市民宗教による共和制国家の樹立）を借用しているが、アメリカ共和国の父祖たち（ワシントン、フランクリン、ジェファースン、アダムス）は「市民宗教」という言葉は使わなかったし、特にルソーの影響について議論した訳ではなかった。しかし、十八世紀後半の文化的風土の部分として同じような観念がアメリカ人たちの間に見出されていたのは明らかであった、とベラーは論議する。それはフランクリンの『自伝』、ジェファースンの「独立宣言」、初代大統領になるワシントンの就任演説などに明示されていた。ベラーによると、宗教、特に神の観念は、初期のアメリカの政治家たちの思想を形成する役割を演じたのである（*ibid.*: 231）。上述論文でのケネディの就任演説の言説分析でも示したように、ケネディはジェファースンの「独立宣言」の市民宗教的側面を示唆していたのである。「独立宣言」でジェファースンが明言しているように、この共和制国家における宗教の位置、すなわち、主権の位置は国家主権の上部に位置している。この宣言が示しているのは、人間の平等と基本的権利を与えるのは「聖書的神」であり神を超国家的主権に位置付けている点である。神は国家の上に位置しその目的は国家を審判する基準であり、実にその術語によってのみ国家の存在は正当化されるという信念が、その後のアメリカの政治生命の恒久的特徴の一つになったのである。共和制の政治生命における宗教的シンボルがこの最上のレベルに存在していることは、アメリカに一つの市民宗教が存在するという主張を正当化するものである、とベラーは論議するのである（Bellah, 2006: 254）。

その後ベラーは、その共著『市民宗教の諸相』（*Varieties of Civil Religion*, 1980）のなかで、日本の市民宗教とアメリカの市

民宗教などの比較対照を試みている。比較・対照することは一方を絶対的な基準として他方を評価するのではなく、比較自体は興味深いし、比較の諸事例に何か新しい諸次元がたびたび現れてくる、とベラーは予見する。同じように、比較思想の第一人者、中村元はその著『聖徳太子』を書くにあたり、「聖徳太子時代の日本を世界史的レベルで普遍国家として捉え、聖徳太子をインドのアショーク王などとともに、その普遍的国家の統治者の典型として見ているが、比較という手法をとると、日本思想も新しい視点から見直すことができる」と述べている（『聖徳太子』、はしがき、iii）。ベラーにとっては、日本の市民宗教との比較の文脈によって、アメリカの事例のいくつかの「屈折的諸特徴」（refractory characteristics）が照らし出されると期待されるのである。また、市民宗教の「型」は「宗教的進化」の「段階」、ここでは「近代モデル」、つまり神性・社会・個人が差異化している型、「近代のモデル」と、それらの融和している型、「古代のモデル」によって異なると考えることは有益であり、日本とアメリカの比較対照は特に興味深いのである（後述）。なぜならば、近現代の日本は古代の市民宗教の型の前提を棄てることなく変容させながらもその型「古代のモデル」を存続させてきたからである。よって軽蔑的な意味での「伝統社会」ではないといい得るのである。それと対照的に、アメリカの市民宗教は、はっきりと近代の型の特徴を現わしているのである。またベラーは、比較の方法についても厳密である。従来の欧米や日本の論者による日本文化論や「日本人論」は、比較といってもそれは往々にして日本がいかに他と異なるのかという差異を示すのみの比較の「オリエンタリズム」、つまり、それは表面的でユニーク、エキゾチックな面を強調しがちである。それらが全面的に間違いであると言うのではないが（それらの解釈には疑いなく真実が含まれている）、おおかたの解釈の弱点は「比較的視点」が欠如しているからだ。そのためには日

本を比較の外側ではなく、比較の範囲内に位置付けることが要請される。なぜならば、日本人は他のすべての人々と同様ユニークではあるが、「彼らは人間の創造する文化や社会の通常の範囲内で可能性のセットを表象」しているからであると。(Bellah, 2003: 1)。その意味からも、ベラーの市民宗教の分析概念は、優れた比較宗教の視座を提供しているといえよう。

Ⅲ. 聖徳太子の市民宗教

古代社会と近代社会（あるいは古代であれ歴史的であれ、近代西洋とすべての伝統社会）を比較対照する一つの有力な考え方は、L. デュモン (Cf., Dumont) がA. トクヴィル(de Tocqueville)に倣ってインド社会の研究で示したように、伝統社会を「階層制」(hierarchy)、近代社会を「平等」(equality)と特徴付けたように、少なくともその理念として参考になる。この対照は「単に政治的イデオロギーではなく実在の本質の基本的諸概念に根差しているので、対照する事例の市民宗教の性質に対して影響を及ぼすのである。「実に、階層制あるいは平等は、各々の市民宗教の核心であろう」とした上で、ベラーは日本の市民宗教とアメリカの市民宗教の相違を描くために、その理念を表現する二つの基本的文書を「十七条憲法」の第三条とジェファーソンの「独立宣言」を引用する (Bellah, 1980: 28)。

第三条「天皇の詔を承ったときには、かならずそれを謹んで受けよ。君は天のようなものであり、臣民たちは地のようなものである。天は覆い、地は載せる。そのように分の守りがあるから、春・夏・秋・冬の四季が順調に移りゆき、万物がそれぞれに発展するのである。もしも地が天を覆うようなことがあれば、破壊が起こるだけである。こういうわけだから、君が命じたなら臣民はそれを承って実行し、上の人が行うことに下の人々が追随するの

である。だから天皇の詔を承ったなら、かならず謹んで奉ぜよ。もしも謹んで奉じないなら、おのずから事は失敗してしまうであろう」(中村元の現代語訳、『聖徳太子』:184)。

「われわれは、次のような真理をごく当たり前のことだと考えている。つまり、人間は神によって平等に造られ、一定の譲り渡すことのできない権利を与えられており、その権利のなかには生命、自由、幸福の追求が含まれている。それらの権利を確保するためにわれわれの間に諸政府は、その権利を被統治者たちの同意による公平な諸権利に由来して設立された。どの政府もそれらの目的に対して破壊的になればいつでも、住民の権利でそれを変えたり廃止して、そして、その諸原則に基礎を置き、その形態の諸権利を組織して彼らの安全と幸福を最も効力あるような政府を設立するのである」(Bellah, 1980: 28-29)。

日本の事例は、第三条にあるように、すべての人間は平等には造られていない。社会は「自然の宇宙に埋め込まれ、天は地の上位に自然に在るのと同じように、より優れた者は自然に劣等の者の上位にあるので、この自然な階位を変えようとするいかなる試みも、カオスと荒廃を招くのみである。第三条に表現される観念は明らかに儒教的だが、このイデオロギーは容易に神道神話(天皇は天照大神の子孫であり、女神が神々の中で傑出しているように、天皇は地上で傑出する)と混合されたのである。階位は「神代の時代」まで遡る系譜に根付いている。第二条は、また別の正統性の要素を提示する。誠実に「三宝」(仏・法・僧)崇敬の勧めから始まり、天皇はサンガの保護者として、仏陀とだるま(法)の聖なる保護を受ける。僧は王の前ではひざまずかない(屈服しない)という仏教の個人的悟りの教義で仏教は「政治的階層制をただ曖昧に支持している」。儒教でさえ、最下位の農民でも徳行

を通じて聖者になれるという教義は一つの非階位制的局面を表わしている。ただ、日本の僧は通常、政治的権力の前で頭を下げたのであり、一般庶民が聖者になることは非常に稀であったことは真実であるが、非階層的傾向は、けっして全くなかったとは言えない多くの例を挙げることもできる。ここでベラーは、日本文化および市民宗教の圧倒的な階位的文脈においてさえも、平等の諸要素が存在したと指摘する。同じように、アメリカの市民宗教にも、その象徴化において階層的要素は存在する。人間の平等は自明であるばかりでなく、創造主の行為の結果であると主張される。さらに、独立宣言の出だし文句は自然法および自然神の法が謳われており、「宇宙的、神性の階層制」は存在している。したがって、平等を含めて人間の諸価値は意味を持つのであり、神は人間よりも上位に位置し優れているという下りは、丁度、自然法は政治社会の諸法を超越し優先しているという明白な概念が存在するのである。もしも日本の例に相対的に重要でない平等的要素が存在し、アメリカの例に階層的要素は主として背景に限定されるとしても、階層制と平等の対照は、絶対的な二律背反（アンチノミー）ではなく、極性あるいは連続体としてベラーは捉えているのである（*ibid.*,1980: 30）。

以下、徳川時代以前の市民宗教、すなわちベラーの「宗教的進化」の図式で「古代宗教の段階」に対応する市民宗教の起源と形成過程、およびその本質的特徴を見ることにする。日本の市民宗教は、神話的、原始宗教を大陸の諸文明、主に仏教と儒教を「日本化」しながら市民宗教の古代モデルを創造した。その思想的・実践的貢献者は聖徳太子（573－621）であった。ベラーは彼を多分にも日本の知識人の元型（*archetype*）であると称している。中村元は、日本の歴史解釈は学者の間でさまざまであるが、否定できない事実が一つあるとして、それは、「われわれの祖国日本が歴史の上において一つのまとまったものとして現れたのは、実

は聖徳太子のときからであるということである」。つまり、太子は「実質的な意味におけるところの、我が国の建設者である。それ以前の日本は、いくつかの有力な豪族の支配の下に分割されていた。ところが聖徳太子のときから、日本は統一国家を形成するようになった。それとともに、日本は世界史の流れのなかに棹さして進むようになったのである」(中村元『聖徳太子』:3-4)。(2)

近年、J. アーナソンが例証したように、日本は最初から権力と文化が相互作用したので、「その仕方について省察することは非常に価値あることだ。その理解の鍵は、歴史的段階に初めて出現した国家建設のプロセスを見ることである」と指摘している(*ibid.*: 8., Cf., Arnason)。ベラーは聖徳太子が古代国家建設に大陸文明(仏教および儒教)を受容、融合して日本古来の神道に移植した。「宗教の政治的合理化」を企図して「冠位十二階」および「十七条憲法」の制定によってそれは結晶した。太子はここに日本の市民宗教の原型「古代モデル」を創造し、その意義は今日まで持続していると考える。他方、アメリカの市民宗教は、建国の父祖たちが聖書的宗教(宗教思想)と共和制の伝統(政治思想)を融合させると同時に、世俗的な「合衆国憲法」と契約を結んで構成され成立した「近代モデル」を創造した。しかし、二〇世紀に入り政治的自由の故国アメリカは、「平等主義的個人主義」を後戻りのきかないほど強引に推し進めてきた。トクヴィルが非常にわかりやすく指摘してくれたように、倫理的・道徳的抑制のきかない個人の利益を強調すれば、個々人は孤独な自己の心に閉じこもり新しい独裁支配、恐らく伝統主義的権威主義よりも残酷な道へ足を踏み入れることになるだろう(Bellah, 1980: 35, 38)。ベラーによれば、アメリカ社会には「ラジカルな世俗的個人主義」が支配的となり元来の契約は破られ、宗教・国家・自己の「脱埋め込み」が起これ市民の結束を希薄化して、現代アメリカ社会に深刻な問題を投げかけていると論議するのである(Bellah, 2002)

六世紀以前（文字文化以前）の日本は、ベラーの「宗教的進化」の図式で「原始宗教」の段階に対応されるが、その歴史は後世の考古学による発掘作業、そして問題を含んでいるとはいえ文字記述（『古事記』や『日本書紀』などで再構成される。当時の日本は、多くの部族集団によって分割されていたが、大和地方の主要な族长により次第に統合されて「初期の国家」へと発展していく。六世紀から七世紀にかけて、証拠はまだ問題を含んでいるとはいえ、中国大陆のより進歩した文明の源泉を取り入れながら、意識的に「古代国家」を創造した。分割した部族集団の連合体（初期の国家）から中央集権の行政機構（古代国家）へと成長したのである。ただ、初期の国家は定着した都を持たなかったもので、いかに弱体であったかを知ることができよう（七一〇年に恒久的な首都を奈良に創建、その84年後は平安京へ遷都した）。そして、日本は六世紀の脆弱な初期の国家構造から十分な規模の古代国家の建設に向けて始動した。著名な宗教社会学者、J. キタガワは、四世紀朝鮮と六世紀中国の資料を検証して次のように指摘している。すなわち、日本は四世紀、朝鮮のいくつかの自治区と交易を始め、朝鮮半島最南端に小規模の居留地を設けている。中国の資料では、五世紀と六世紀の初期には、日本の五人の君主がそれぞれ中国宮廷へ貢物を送っている。これらの接触を通じて中国と朝鮮の文明や宗教は、日本に影響を及ぼし始めたと理解され得るだろう。仏教は六世紀の間、朝鮮を通じて日本の宮廷に紹介された。それに儒教が続き、社会と政治制度の体系的な諸理論と共に個人と社会についての倫理的諸規範も日本に紹介されていたのである。また道教や陽明学も哲学的思考に貢献している。しかし、「最も広範囲な宗教的影響は仏教のそれであった」（Kitagawa, 1987: 148-9）。

そのように、仏教は以前に知られていただろうが、『日本書紀』では五五二年（五三八年の説もあるが）、大和の宮廷は正式に仏

教を歓迎した。そして、特に太子の摂政時代の仏教の組織的な移入は「際立っていた」のである（Bellah, *ibid.*: 9；Kitagawa, 1966: 24-26）。太子は既存の氏族制度社会を抜本的に制度革新して、統一国家として新しい日本を建設した。彼は革新を達成するための「政治の基調として仏教を採用した」のである。仏教は日本に渡来してから数十年経たばかりで一部の人びとのあいだで奉じられていたのにすぎなかったが、太子は「仏教を政治の基調におくことによって諸部族のあいだの対立を緩和し、宥和して、民衆の生活の倫理性を高めようとしたのである。当時の仏教は、進歩した学問・芸術・技術の総合体であったので、仏教を盛んにすることは、また学問・芸術を新興し、技術を進展させるゆえんでもあった。。。わが国で文化的統一国家の基礎を築いたのは聖徳太子で、普遍的宗教としての仏教によって、国を基礎づけようとした。聖徳太子以前の日本では、豪族が土地と人民を所有し、独自の習慣法を行っていた。ところが聖徳太子によってそれらはすべて統合され、やがてのちの大化の改新（六四五）において律令国家として制度化されるようになったのである」（中村元『聖徳太子』：20、75-6；花山信勝『聖徳太子と憲法十七条』：25）。

さらに、太子は自ら經典を講義し、また『法華經』と『維摩經』と『勝鬘經』とについて注釈（三經義疏）を行っている。この三經が選ばれた理由は、中村元によると、日本人的な「思惟方法」の一つである「現世主義」に基づいてなされたと次のように説明する。『勝鬘經』は国王の妃であり在俗信者である勝鬘夫人が釈尊の旨を受けて教えを説いたものであり、『維摩經』は在俗信者である維摩居士が逆に出家修行者たちに対して教えを説くという戯曲的構想のもとに、在俗生活のうちにおける真理の体得を教えている。また『法華經』によれば、仏の教えに帰依するいっさいの衆生が救われることになっている。太子自身も終生一個の在俗信者であった。。。ゆえに聖徳太子の意図は、世俗生活のままで具

体的な人間結合関係のうちにおいて仏教の理想を実現しようとするほうに重点が置かれていた。聖徳太子の義疏を通じて見ると、日常生活の上の個々の実践的行為に絶対的な意義を見いだそうとしている。人間結合関係における活動を重視するゆえに、ひとたび仏教的反省を経たならば、汚濁苦悩の世界がそのまま楽しみの境地となる」と。(中村元、同上：120)

政治の面では、「冠位十二階」を制定して従来の家柄による身分が固定したものから「個人の功績によって栄誉を表彰した」。また、「十七条憲法」は太子が国家の官吏が遵守すべき基本的原理を述べたもので、日本における成文法の最初のものである(後述)。外交の面では隋との対等の国交を開始して、従来の朝鮮半島を介してシナに朝貢する形から、対等の立場で国書を交換したのであった。もっとも実質的には大陸の文化を受け入れる必要から、多くの留学生や学問僧を大陸へ送ったのである。「これを機縁として海外の文化は奔流のごとくに日本のなかに入ってきた」(同上：20-21)。太子は六〇〇、六〇七、六〇八、六一四年、中国へ「遣隋使」を派遣して「外交折衝にも主体的に関わっていた」(吉村武彦『聖徳太子』：88-9；梅原猛『聖徳太子』2：170-1)。そして、派遣団は外交の範囲を超えた活動をしている。中国文明を学ぶために、佛教僧、学者、芸術家、職人たちは一年あるいは数年間中国に滞在し学習した後、広範囲にわたる物質、美術工芸などを持ち帰った。歴史上、征服された社会は征服者の文化を強制的に受容することはよくあることだが、太子の場合は、外国の文明・文化を自ら進んで受容しそれを「日本化」したのであった。異文化受容の日本化のパターンは、一九世紀後半には今度は西洋文明の受容を試みた明治政府による「岩倉使節団」の欧米派遣に見られるように、繰り返すことになる(拙稿：2017)。

しかし、日本の古代国家への変容は、当時の隋や唐王朝の「軸的国家」(axial state)を範とするものではなかった。ベラーは

むしろ、日本の古代国家を「軸以前の国家」(pre-axial state)と位置づけるのである。その論拠として彼は、「構造的」および「文化的」な二つの指標で以下説明する (*ibid.*: 11-12)。七世紀と八世紀に出現した日本の国家は、構造的には古代的 (pre-axial) であり、中国の軸的国家ではなかったのは以下の理由による。まず、土地、税や徴兵を管理する行政局を設けた中央集権国家は中国のモデルであるが、日本では氏族制度 (部族の長の子孫たち) の持続性は破られることはなかった。試験制度によるメリットに基づく官僚の採用は中国の制度であるが、当時の日本はそれを選択しなかった。官僚の諸部局は氏族の恒久的所有物として当てられた。古い氏制度は疑いなく再構築されたが、氏族の原則は破られことはなかったのである。「太子は『憲法十七条』を起草、発布した同じ年に、十二階の冠位を定めて諸臣に授けた。それは従来の門閥氏族制度を存続しながら、人材登用の新たな道を開いたのである。すなわち徳・仁・礼・信・智の六階をそれぞれ大小に分けて、六種十二階とし、それに相当する紫・青・赤・黄・白・黒の冠を制し、臣たちの功労にしたがって授けられた」のである (花山信勝『十七条憲法』: 48)。

文化的側面を見ると、中国の君主制の概念はラジカルで根本的 (軸的) な意味合いが強いので拒否された。貴族たちは神々の子孫であるという概念は古代日本や初期の社会に見られるが、血統の地位は「汎神論的神々」のなかの子孫たちが主張する地位によって判断された。大和の長は天照大神の子孫であることは、ある種の古代的論理の表現である。帝王は「天子」であるという概念は、日本でも明らかに途切れることはなかったとはいえ、重大な問題を孕んでいた。天の観念を強調するからこそ中国王朝を軸的にするものであるが、天の強調は大和のエリートが依拠している汎神論的神々にとって代わることを意味していたからである。天は為政者たちを倫理的基準で判断する存在として、もし為政者

が倫理的基準を逸脱した場合は天の判断で為政者を移籍することができるという「天命」の考え方である。倫理的概念である天命が神の子孫に取って代われれば、日本の国家は古代国家のモデルから軸的国家に移行することになる。日本の為政者たちが初めて儒教の天命の教義を理解して以来、その動きはけっしてなかったのである (Bellah, 2003: 10)。

日本国家の古代的特性 (pre-axial) の側面が形成されてきたのは、前から存在する宗教的カルトの存続とその再組織化である。すべての進歩した諸文明のなか田舎ではまったくの古代の諸カルトが存続してきた間に、後年、神道 (神々の道) という中国語化した名称が参照される以前に、より古い宗教の諸形態を維持、合理化する努力がなされた。僻村では初期の儀式的実践は数千年存続してきたが、のち知られる神道は七世紀と八世紀に国家建設の部分として土着の信条と実践を「ダイナミックに再定式化」したのである。上山春平は日本の歴史は天皇制の歴史であるとし、その歴史は国家の歴史にほかならず、「最も重要なエポックとして注目されるのが、八世紀初頭の律令的天皇制の成立の時期です」と述べている (『埋もれた巨像』: 8-9)。その再定式化の際に『古事記』(七一二)と『日本書記』(七二〇)は神代の時代の記述に始まっているが、それらは中国の朝廷の歴史記述をモデルにしたもので中国文明の影響は大きかったのである。その叙述形式は、大和の支配的家系および他の貴族の家系を考慮したイデオロギーに影響されていたのは疑いもなく、よってそれは国家建設のプロセスの部分を構成している。要するに、中国固有の文化と新しく形成する日本の古代国家はダイナミックな関係にあることを考慮に入れないと、十分な理解は得られないのである (Ballah *ibid.*: 10-11)。(3)

また、ベラーは皇室の立場を強化する神道神話の「意識的操作」を指摘する。日本は七世紀に大陸の宗教的イデオロギーである儒教と仏教を意識的に移入すると同時に、神道神話の「意識的

操作」で皇室の家系の立場を強化した。つまり、この時期に女神、天照大神と伊勢神宮の重要性は、他の貴族の神的家系の主張に対して皇室の立場を相対的に格上げしたのである（Bellah, 1980: 31）。さらに、ベラーは日本の市民宗教に関わる意識的関心は、戦国時代の後半から十七世紀の徳川時代初期の期間にも見られるという。ここでは特に、「公的儒教」のイデオロギーの発展によって武士の官僚化を支えた。例えば、武士たちを私的軍事の取り巻きから公的奉仕者への転向、そして一般庶民を慈悲深い支配（仁政）の観念を通して積極的に「徳川コンセンサス」に誘導した。つまり、仁政とは聖徳太子の憲法にあるように、支配者たちは天を代表し、その下で庶民たちが繁栄できるような「心ゆたかな家父長的体制」を用意することであった。そのように、徳川家に近い知識人たちは、幾分退色しているイメージの天皇の立場を刷新して、天皇自身は天を具現（神道の術語では聖なる王さえ）して徳川体制の正統性を天皇に由来するように画策したのである。したがって、十九世紀終わりの明治時代に多くを帰する事柄は、二世紀半以前に前もって表れていたのである。そして、最も重大な意識的操作は、近代天皇制および浸透性の高いイデオロギー的影響（国家神道はその一部）で構成された「近代日本」の市民宗教の事例である（Bellah, *ibid.*；上山春平、前掲書：4-8）。

仏教は偉大な軸的宗教（普遍宗教）の一つであり、その軸的指標は現世と究極的実在の間の緊張を強調した。しかし、仏像、原典、儀式が次第に移入された初期の日本では、仏教の主要な意味と実践の仕方は軸的ではなく古代的であった。つまり、仏教の美術品や儀式に関連した呪術の力が最も尊重されたようである。ただ幾人かの当時の知識人たちに限っては、「現世は嘘であり、仏が真実である」といった聖徳太子の意見のように、仏教の超越的信条を正しく理解していた者も存在した(*ibid.*)。(4) その後、中世の転換期には他国同様に日本人の間でも現世超越的な性格が顕在

化したけれども、日本ではその超越的次元はすぐに「沈められてしまうのである」(Bellah, 2002 : 259 in *Meaning and Modernity*, eds., Richard Madsen *et al.*)。中村はそれを次のように説明する。大乘仏教のうちすべてがそうではないが、太子は「利他行」の実践を重視したように「世俗的生活のうちにおいて絶対の真理を体得すべきことを教える」のである(『聖徳太子』: 119)。そこには歴史上、日本人の「現世主義」の思惟方法が働いているのである(『日本思想史』: 24-26、61-63; 中村元『日本人の思惟方法』: 39)。

アジアにおける普遍国家建設を目指す統治者たちは、彼らの置かれた特殊な社会環境の中で普遍的な法則を実現すべく国際交流にも熱心に行った。「政治の上に実現しようとめざす帝王は、自国の門戸をふさぐことを好まない。これらの帝王はみな、先進国の文化を取り入れて、そして自国の文化を高めている。アジアのこれらの国々で文字がつくり出されたのは、だいたいこれらの帝王によってである。仏典が大規模に移入されたのも、この時代のことである」(中村元『聖徳太子』: 110)。太子の時代は「日本と朝鮮との関係は比較的活発であった。太子は使節を朝鮮に送り、また朝鮮人の日本渡来を歓迎した。このため、多くの朝鮮人が日本に定住し、そして帰化した」。二人の朝鮮の学者、慧慈と慧聰が太子の仏教の師となったといわれる(太子の師、高麗僧慧慈は五九五年来朝、六一五年帰国)。日本と中国との関係も継続され、使節がときどき交換された。統治者たちは、彼らの採用した宗教を宣伝するために四つの段階を踏んでいる。(1) 多くの寺院や僧院を建造した。(2) 志願者に聖職者になることを許し、僧や尼僧に政治的・経済的援助を与えた。(3) 寺院や僧院に土地を寄進した。(4) 外国から経典や仏像を取り寄せたりしたが、「太子はこれらすべてを実行したのである。数多くの僧院を建造したなかでも、推古天皇の十五年(六〇七)に建立した法隆寺は世界中で最

も古い木造建築として現存している。そのころから、仏教は皇室の保護の下に繁栄しはじめた。太子の文筆活動もかなりのもので、太子はあきらかに中国の古典に精通していた。推古天皇の求めに応じて、太子は三つの漢訳大乘経典を講義し、のちそれらの注釈を書いた」のであった（中村元『日本思想史』：15-16）。

日本史の初期には、神道、儒教、仏教の三大宗教は政治と密接な関係をもっていたのであり、神道の最古の文献によると、明らかに部族宗教から離れ『国家祭祀』が現れたことを示している。日本では宗教と政治は密接な関係があるということは、宗教と政治の機能的分化が欠如しているのである。ベラーはそれを次のように説明する。「大和民族は、西暦の初期に中部日本に支配権を固め、そして明らかにこの政治的支配と関連して、自分自身の解釈による神話物語を確立した。大和の族長の聖なる先祖である太陽女神が、他のすべての神々を支配する神として確立されるような方向において、いくつかの地域の神話物語を統合した。大きな神社の中心地、とくに伊勢と出雲の宗教活動は、朝廷の宗教機能と関係をもつようになった。大和の族長は、最初宗教機能をもつものであった。天皇は、行動のより大きな自由を得るために、いくらかの面倒な宗教上の義務を放棄したらしく、やがて、それらの宗教上の義務は、神社の中心地にうつされた。それにもかかわらず、天皇は、事実上、国家祭儀の最高の司祭者にとどまっていた。『政治』に相当するごく初期の日本語が『まつりごと』であって、宗教儀式あるいは礼拝を意味していたことは、注目すべきことである（Cf. G. Sansom）。これは、宗教分野と政治分野の機能的分化を欠いていたことを示しているようである」（ベラー『日本近代化と宗教倫理』：134-5）。

ベラーによると、太子の憲法では中国型の中央集権的君主政治の基礎概念は、実に支配家族の神聖な地位にかんする固有思想と融合して、それ以後の全日本歴史を通じて永久的な影響力を及ぼ

した。日本における仏教の初期の歴史も政治的配慮と密接に結びついていたのであった。仏教の最初の移入は天皇側近の豪族たちの権力闘争に関連していた。しかし、朝廷により仏教の地位がいったん確立されると、今度は仏教が支配家族の政治的抱負と強く統合された、ここに、新しくかつ力強い影響力によって、聖徳太子の憲法は、儒教および仏教の両方の要素を含み、特に統治理論に関しては儒教的である。すなわち「儒教の理論では、支配者の影響力は、単に政治的であるばかりでなく、倫理的でもあり、実に呪術的でさえある。これらの思想は受容され、すべて、支配者家族の地位に、聖俗両面の新しいイデオロギー的支柱を与える効果をともなっていた。今やはじめて、それは族長と呼ぶよりはむしろ『皇帝』と呼ぶことが可能となった。たんに天皇の役割と統治に関する宗教的、倫理的理論が借用されたばかりでなく、同時に、中国の法制、行政、財産権その他の概念や制度の複合的全体が受容された。中国型の中央集権的君主政治の基礎概念は、実に支配家族の神聖な地位に関する固有思想と融合して、それ以後の全日本歴史を通じて永久的な影響力を及ぼした」のである（ペラー、同上：135）。

太子の憲法は、大化の改新に先立つこと四十年ごろすでに構想されていた。当時の社会は内外とも危機的な状態であったこのときこそ、「国政の方針を明らかにし、進むべき道を示そうという決意のもとにこの憲法を制定したのであろう。。。『和をもって貴しとなす』という言葉は推古朝の現実的要請と普遍的理想の実現に応えた社会的・倫理的な思想であることは疑いを容れない。。。中央集権的ないしは普遍的国家は対立し続ける諸部族を服従させ統合することによってのみ形成されるものであるから、十七条憲法が社会や共同体の第一原理として“和”を提唱したのである。。。この和という主題は第一条のみならず、憲法全体に特徴的なことである（中村元『日本思想史』：5-6；花山信勝『聖徳太子と

十七条憲法』：1-2)。ベラーによると、太子の憲法は日本社会の本質的理想を表現するために中国文化の源泉をくまなく探し求めた。「和をもって貴しとし」に始まる第一条の「和」のことは、おそらく日本人の「真髓の社会的価値」といえるが、それに続く憲法条項でもさまざまな方法で、集団の連帯、集団利益に対する個人の服従、そして上位、下位の者たちも同じように、集団の目標に対する自己犠牲の諸徳を「激賞」している。憲法の言語は儒教的色彩が濃いが（ただ第二条は明白に仏教的）、儒教の善（jen）の観念は第六条に一度だけ、それもついでに使われている程度であると解説する（Bellah, 2003: 150-1）。

ここでベラーが和の思想は社会目標を達成するために下位者が上位者に対して服従義務や犠牲の「社会的価値」を強調しているのとは対照的に、中村は、聖徳太子の場合には、人間行動の原理としての和を説いていると解釈する。中村によれば、「この和の思想が憲法十七条憲法全体を通じて強調されている根本であり、和が説かれているのであって、単なる従順ではない。ことを論じて事理を通じさせる。議論そのものが互いに会話というか、協和というか、その気分の中で行われる。。。『論語』に出てくる『和するを貴しと為す』という箇所では、主題が礼であり、和ではない。ところが聖徳太子の場合には、人間の行動の原理としての和を唱えている。つまり太子が、礼とは無関係に、真っ先に和を原理として掲げている。これは実は、仏教の慈悲の立場の実践的展開を表しているものだといえる」と（『聖徳太子』：91）。梅原猛は、太子が現実政治家として、また彼の手法である「折衷主義」に着目して和の理念を次のように解釈する。つまり、「聖徳太子は、一見、儒教的道徳にしたがって、冠位十二階を定め、十七条憲法を制定したかにみえるが、この十七条憲法では、肝心要のもっとも重要な点が、儒教と異なっていたのである。その最も中心的な理念は、儒教とは矛盾しないにせよ、より以上に老荘的、

仏教的な徳である和の徳が説かれているのである。なぜこのように和の徳が説かれるのか。それはもちろんその時代の政治的状況がしからしめるところであろう。。。当時、さまざまな氏族が、さまざまな利害をもって争っていた。そして古い思想と、新しい思想と、あらゆる思想が日本に混在し、それがまた、この氏族たちの利害と密接に結びついていた。おそらく、こういう時代に、天皇を中心として統一国家をつくろうとするには、和の精神がもっともたいせつだと考えるのは、現実政治家の判断としては正しいように思われる。聖徳太子が、仁の徳にかえて和の徳を十七条憲法の中心にしたのは、太子が、ある面では、仏教や老莊を儒教以上に重視したことにもよろうが、もう一つは、そこで三教一致、すべての思想の統一をはかろうとされたからであろう。この「和をもって貴しとし」という聖徳太子の言葉は、おそらく当時の政治的状況のなかからでてきたと思われるが、その言葉が、後の日本の思想に大きな影響をあたえる」と（『聖徳太子』2:424-5）。

中村元はむしろ和の思想を憲法十七条に照らして、それは日本の民主主義思想の萌芽であり出発点だとして次のように説明する。「志求されるべき目的が和であって単なる服従でない点に注意すべきである。太子は民衆は単に服従すべきであるとは教えていない。正しい見解を得るには和の雰囲気の中かで討論すべきだというのである。。。すべての人間が全くの凡夫であるという事実に対する自己反省を通してのみ可能であるという、和を達成する明確な方法を提示しているのである」（『日本思想史』：6-7）。このように宣言された原理は大化の改新後の勅令において具体化された。この勅令では君主による恣意的な支配—今日の言葉でいえば独裁—を非難している。そして、この独裁への抵抗の観念は「日本神話のなかに表現されている古代の統治方法は、君主すなわち“万人の主”の命令によるのではなく、川のほとりの会議によっていた。。。したがって、太子が古神道からこの思想を受け継

ぎ発展させたと想像することも故なしとしない。他方、仏教教団の戒律が太子の思想に影響したとも考えられる。仏教教団の戒律は太子も知悉している仏典のなかに詳しく述べられており、そのなかに多数決の法則も含まれているのである」（中村元、同上：12）。「太子は、当時の民衆が、みずからの行動の基準となり、統治者に謙虚な自省を促すような宗教を必要としていることを見て取った。こうして選ばれたのが仏教であり、三宝すなわち仏・法・僧は生きとし生けるものに究極的な理想を与え、あらゆる国の人々の生活に究極的な基盤を与えるものとして尊重された」のである（中村元、同上：7）。日本では古来から全国的に「共同体の道徳的連帯性」が社会の理想としてされてきた。このことは日本の原始社会の精神的雰囲気の中にも感じられていた。のちにさまざまな部族の抗争を経て中央集権国家ができたときに、まず第一に共同体の原理として強調されたのはじつに『和』であった。。。この和は本質的に和以外の何ものでもなく、服従では決してないのである」。（同上：242—247；梅原猛、前掲書：438、440）。

「他と議するという思想ないし精神は、政治権力が天皇から封建時代の将軍に移るまで保たれた。日本の天皇制は独裁制とは異なったものとして発展したのである。しかしながら、議決の過程において集団で行うことが強調されるにしても、太子の見解によれば、明らかに天皇に優越性が与えられていた。これと関連して太子が強調したことは、この中央集権国家における君主すなわち天皇と官僚と一般民衆との関係であった。官僚は天皇の命に従って民衆を統治すべきであった」のである（中村元、同上：11—12）。

権力をもつ（執権）ということは必然的に悪を含むものであり、太子は力を用いることを恐れなかったが（太子自身は二度戦役に従事している）、道徳的改善への関心のほうが優先していた。

「普遍的国家の最初の要請は官吏の間に模範的な倫理的態度をしっかりと確立することであった。こうして、例えば善を尊び悪を憎む精神が教え込まれたのである」(同上：10-11)。道徳的関心は迅速で公平な裁判を求めるもので、「役人たちは飲み食いの貪りをやめ、物質的な欲をすてて、人民の訴訟を明白に裁かなければならない」(第五条)。官吏に対してさらに厳しい基準を掲げた(第七条)、また、嫉妬することを戒めている(第十四条)。指導者や官吏の態度および行為に関する指針として多くの訓戒を述べることにより、太子は独裁すなわち恣意的な個人支配を非難し、代わりに他の人々と討論することの重要性を強調したのである。第四条の「礼をもって本とせよ」という言葉は、国家がよく自然に治まる根本は「礼」にあるということを示した一条である。「礼」とは日本の政治を支配する権力の中枢部にいる高位の官吏から人民たる百姓に至るまで上下の秩序を正しくすることを呼びかけている。「上に立つ者が礼を実行しないのでは、下の者が斉整と秩序を保てる道理がない、下の者にもし礼が欠けるとすれば、罪を犯す者が必ず出てくる。すなわち国は乱れ家は滅びることとなる。だから群臣に礼あるときは、上下の位次は乱れず、秩序は保たれる。かくして人民たる百姓にも礼が実践されて、国家は自然と治まるのである。。。「礼」こそは、修身・処世・教化・政治・軍事・裁判・祭祀等のあらゆる人間の道の根本なのである」(花山信勝、前掲書：27-9)。「礼」と「和」を対比するとそれらは条文のはじめにきているが、「本と貴はどうちがうのか。貴はたいせつだ、重要だという意味であるのにたいし、本は根本で、原則だという意味であろう。つまり前者は、より理念的意味であり、後者は、より現実的意味であろう。和は国家の精神的理念であるが、礼は現実の官僚社会を支配する根本的原則であると聖徳太子は考えたのでであろう」、と梅原猛は解説している(前掲書：434-4)。

ベラーが日本の市民宗教は「冠位十二階」の律令制に象徴される「階層制」にその特徴を見ているが、市民宗教は本来「倫理システムおよび諸価値のセットに結び付いているのであり、儒教の見解である「支配の正当性は諸価値の具現」に依存しているのだ」というとき (Bellah, 1980: 33)、この見解は、太子が普遍的国家の統治基盤となる「礼節」、広義には倫理的原理であったとする中村元の憲法第三条および第十二条の次の解釈と一致しているように思われる。「上に立つ者に倫理的な欠陥があれば、一般民衆を統治することはできない。同時に一般民衆に倫理的な欠陥があれば、どれほど上に立つ者が励んでも無数の犯罪や非行がおこるであろう。したがって、礼節すなわち倫理的原理は国家を統治するうえにおいて官吏の態度や行為を支配する基盤でなければならなかった。天皇・官吏・人民の関係は、漢代儒教によって組織された中国古代をモデルとして形成されたものであった。しかし、このモデルは日本的土壤に移植され、大化の改新の本質をなす氏族権力の廃棄と密接に結び付いていたように思われる。天皇の威光への尊敬は憲法のなかに顕著に表れている思想である」。第十二条の条項は「天皇朝廷下の領土の中央集権的支配原理を明瞭に述べたもので、のちに国家的規模で行われた土地・人民の氏族所有の廃棄を予告するものと解されよう。地方の支配者の権力は消滅しようとしていた。『国に二つの君あらず。臣に両の主なし』という言葉は、日本に独自というわけではない顕著な思想であり、のちに日本の天皇制を特徴づける絶対主義を予知するものである」(中村元、前掲書『日本思想史』: 13-14)。

日本の古代国家建設のプロセスを構造的・文化的側面に光を当ててみると、「宗教の政治的合理化」および「国家に対する宗教的正当性」を付与する実態が見えてきたようである。「十七条憲法」の用語は中国文明の諸書の字句を材料にして独創的な文章を表現しており、「その思想の根拠を三つに大別すれば、仏教・儒

教・法家の説とというるのであって、そのうち、十一条と十五条は法家の説、ほかは仏・儒の思想によって成り立っているといわれている」(中村元『聖徳太子』：88-9)。

聖徳太子は憲法十七条発布の前年に冠位十二階を制定して、「人材登庸の新しい道を開いた。当時の氏族政治の弊害は、官職を世襲し、土地と人民を私有して、皇室をも凌ぐ専横をほしきままにしていたのである。この冠位十二階の新制度によって、百姓も群臣も生き生きとつとめにはげむようになり、それによって当時のあらゆる文化は長足の進歩をとげた。。そして、いわゆる飛鳥文化の時代を生み出した。。かくして、地上に遺る建築も、絵画も、刺繍も、また『三経義疏』や憲法十七条も、国史の編集も、その他、文学・音楽・舞妓等にいたるまで、わが国における文化時代と名のつく最初の時期を画すこととなったのである」(花山信勝、前掲書：37-8；中村元『聖徳太子』：20；中村元『日本思想史』：9)。最後に、中村元の太子の成し遂げた偉業と生涯を顧みて「うるわしい」と太子の人格を讃える以下の文は印象的である。「また終生『太子』の地位にとどまって、かくも偉大な事業をなしとげた実質的帝王というものが、はたして外国にどれだけあるだろう。聖徳太子は自分が天皇になろうと思えば、少なくとも実質的権力の確立した晩年においては、きわめて容易であったはずである。ところが、いろいろ事情はあったであろうが、叔母の推古天皇を上をいただいて、自分は終生皇位につかなかったということは、うるわしいことである。一四〇〇年後の今日になると、むしろ『太子』と呼ばれることによって、人びとにはかえって親しみがもたれるのではなかろうか」(中村元『聖徳太子』：35)。

【注】

- (1) 「市民宗教」とはJ.J. ルソー (Rousseau, 1712-1778) の造語でベラーはそれを借用しているが、ルソーはその教義を (1) 神の存在、(2) 来世、(3) 徳の報奨と悪に対する罰、宗教的不寛容の排除などを概説している。その他の宗教的意見は国家の認識範囲外の事柄であり、それらは市民が自由に持ってよいとした。ルソーはその著『社会契約論』で「人間の宗教」と「市民の宗教」とを区別して、次のように述べていた。「人間の宗教」はキリスト教徒を惨めで不幸に陥れるもので、「わたしがキリスト教共和国といったのは、まちがいである。これら二つの言葉は、互いに相いれない。キリスト教は、服従と依存とだけしか説かぬ。その精神は圧政にとっても好都合なので、圧政はつねに、これを利用せずにはすませない。まことのキリスト教徒は、ドレイとなるようにつくられている。彼らは、それを知っていながら、心を動かそうともしない。この短い人生は、彼らの眼には、あまりにも値打ちのないものと映じるのである」と判断して、人民はキリスト教共和国ではなく「市民の宗教」の共和国が必要であると主張したのであった。(Bellah, 2006: 247; ルソー『社会契約論』、桑原・前川訳: 189)。
- (2) 本稿では、インド哲学、仏教思想および比較思想の世界的権威である中村元氏の前掲書のほか以下の作品も有益的に援用する。中村元『日本思想史』一九八八年、新装版、二〇一二年。本書は、もともと国際文化振興会の依頼で執筆したもので英文二巻本として出版されている。Nakamura Hajime, *A History of the Development of Japanese Thought, A.D. 592-1868*, 2 vols., Kokusai Bunka Shinkokai, 1967。中村元氏は以前、比較思想(研究)の前提として以下の興味深い文を残している。「人間は人間であるかぎり、同じような苦しみや悩みをもつとともに、同じような高い理想を志向して努力する。そのかぎりにおいては、いかなる民族にも本質的な相違はない。思想的な問題は、東西に共通である」。『思想をどうとらえるか』、はじがき: 1。
- (3) 家永三郎は太子が憲法十七条を制定するにあたり、氏姓制度の存続状態を前提にしながらも、主体的に大陸文明を摂取して日本最初の理論的思想を形成したとして以下のように述べていた。「聖徳太子が冠位十二階を制定したことが確実な史実であり、それが氏姓制の上に個人の勲功表彰を加味する妥協的な官僚制導入の意図にとどまるものと認められることあわせ考えるならば、憲法十七条は、その意味でも冠位十二階制定と同一の主体的意図と客観的条件との所産と認めてなんら矛盾がないのではあるまいか。。。憲法十七条は。。。多くの中国古典、特に儒家・法家・道家の典籍から直接間接に語句を借用しているほか

に、仏教の思想が色濃く流れている。換言すれば、中国・朝鮮からの積極的な理論的体系的な思想を摂取し、それを縦横に駆使しつつ、新しい政治思想を宮廷に導入しようとして臣僚に訓示した詔書類似的の公文書とすることができる。仏教が正式に日本の朝廷に伝えられたのは欽明朝における百済の聖王の仏像等の献上、ならびにその頃から始まる僧の番上であったが、もっぱら呪術としてのみ受容された仏教を普遍人類的意義を持つ思想として活用したのは聖徳太子が最初であり、また儒教の伝来は継体朝以来の同じく百済からの五経博士の番上にあったが、儒教等中国哲学の經典の講読にとどまらず、その政治社会思想と日本の政治制度の中に主体的に活用したのも、また聖徳太子の冠位十二階制度が最初であった。憲法十七条には、仏教と儒教その他の中国社会哲学とあわせふくまれており、これによってはじめて日本人の創作にかかる大陸理論思想を継受した実践原理の著作化がなされたわけである。記紀の原資料としてすでに六世紀頃には成立していたはずの神代説和等もまた日本で内発的に構成された政治思想の表現であるが、それは歴史的な神話の形をとった物語として叙述されていたと推定されるから、理論の形で一定の思想を文章化した憲法十七条は、日本最初の理論的思想著作として画期的な意義を有する」、「憲法十七条」『聖徳太子集』：476-7。

- (4) 家永三郎は太子は十七条憲法に君・臣・民の「身分的=階級的支配=収奪社会を是認する歴史的制約を負いながらも。。その根底にあると考えられる仏教思想は、単に社会的矛盾の露呈を隠蔽し階級闘争の展開を抑制する支配的イデオロギーとして機能するにとどまらず、そのような社会的歴史的制約を越えて、普遍人類的な現実否定の方向をはらんでいる点で、政治思想の表現としては稀有の例外的特質を有しているのを注意しなければならぬ」と指摘した」、「歴史上の人物としての聖徳太子」、『聖徳太子集』：481。

【参考文献】

- Bellah, Robert, *Beyond Belief*, University of California Press, 1991 [1970].
R.N. ベラー著、葛西・小林訳『宗教と社会科学のあいだ』、未来社、1974年。
R・N・ベラー著、堀・池田訳『日本近代化と宗教倫理』、未来社、1971年。
Bellah, Robert, *The Cultural Roots of Modern Japan*, Free Press, 1985; R.N. ベラー著、池田訳『徳川時代の宗教』、岩波文庫、1996年。
Bellah, Robert, *The Broken Covenant*, The Seabury Press, 1975; 松本・中川訳『新装版 破られた契約—アメリカの宗教思想の伝統と試練』、未

-
- 来社、1998年。
- Bellah, Robert and Hammond, Phillip, *Varieties of Civil Religion*, Wipe & Stock, 1980.
- Bellah, Robert, "Epilogue. Meaning and Modernity: America and the World," in eds., Richard Madsen *et al*, *Meaning and Modernity*, University of California Press, 2002.
- Bellah, Robert, *Imagining Japan*, University of California Press, 2003.
- Bellah, Robert and Tipton, Steven, *The Robert Bellah Reader*, Duke University Press, 2006.
- Arnason, Johann, *Social Theory and Japanese Experience*, Kegan Paul International, 1997.
- Geertz, Clifford, *After the Fact*, Harvard University Press, 1995.
- Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus*, University of Chicago Press, 1980.
- Kitagawa, Joseph, *Religion in Japanese History*, Columbia University Press, 1966.
- Kitagawa, Joseph, *On Understanding Japanese Religion*, Princeton University Press, 1987.
- Sansom, G.B., *Japan: A Short Cultural History*, Stanford University Press, 1952 [1931].
- ルソー著『社会契約論』、桑原・前川訳、岩波文庫、2013年 [1954]。
- 家永三郎『歴史上の人物としての聖徳太子』および「憲法十七条」、『聖徳太子集』、岩波書店、1975年所収。
- 上山春平『埋もれた巨像』、岩波書店、1980年 [1977]。
- 梅原猛『聖徳太子』2、集英社文庫、2014年 [1993]。
- 中村元『思想をどうとらえるか』、東書選書、1980年。
- 中村元『日本人の思惟方法』、株式会社春秋社、2003年 [1989]。
- 中村元『聖徳太子』、株式会社春秋社、2005年 [1998]。
- 中村元『日本思想史』、東方出版、新装版、2012年 [1988]。
- 花山信勝『聖徳太子と憲法十七条』、大蔵出版、2012年 [1982]。
- 吉村武彦『聖徳太子』、岩波新書、2002年。
- 拙稿「宗教と社会—ロバート・ベラーを読む (I) 宗教社会学の成立」、地域文化学会『地域文化研究』第15号、2014年、59-88頁。
- 拙稿「宗教と社会—ロバート・ベラーを読む (II) アメリカの市民宗教」、地域文化学会『地域文化研究』第16号、2015年、37-70頁。
- 拙稿「岩倉使節団の文化的帰結」、フェリス女学院大学国際交流学部紀要『国際交流研究』、第19号、2017年、117-143頁。